

Arrese Igor, Héctor

La discusión en torno al concepto de comunidad en el neokantismo de Hermann Cohen

V Jornadas de Sociología de la UNLP

10, 11 y 12 de diciembre de 2008

Cita sugerida:

Arrese Igor, H. (2008). La discusión en torno al concepto de comunidad en el neokantismo de Hermann Cohen. V Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5856/ev.5856.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

“La discusión en torno al concepto de comunidad en el neokantismo de Hermann Cohen”

Nombre y apellido del autor: Héctor Arrese Igor

Pertenencia institucional: FAHCE, UNLP

Dirección de correo electrónico: harreseigor@gmail.com

I. La disputa del antisemitismo

Hermann Cohen experimentó en carne propia los efectos de la furiosa ola de antisemitismo que se impuso en la Alemania de fines de 1870. El antisemitismo estaba en la atmósfera misma de la época, como lo demuestran los insultos que debían oír los miembros de la comunidad judía que podían oírse en aquel entonces. Se decía que los judíos eran un elemento extraño en el cuerpo alemán, o que los judíos eran tan perezosos que habían huido de Egipto para no seguir trabajando allí, y que Moisés había querido sublimar el carácter haragán y delictivo de los judíos, denominándolo como el pueblo elegido. O que los judíos eran poco aptos para trabajar porque sus músculos eran débiles por naturaleza y sus huesos ya nacen torcidos. También que el ario tenía como meta la autorrealización, mientras que el judío buscaba sólo el enriquecimiento.

Treitschke llegó a afirmar que le parecía indignante que continuamente llegaran judíos de Polonia que sólo se dedicaban a vender ropa, pero que con el tiempo llegarían a dominar los periódicos y las bolsas de valores del país. En consonancia con estos insultos, algunas organizaciones políticas pedían públicamente que se les quitara a los judíos el derecho al sufragio, se les examinara periódicamente para renovar su permiso de trabajo, se los obligara a bautizarse según el ritual cristiano, etc.¹

Este odio fue tomando forma a partir de la acción de organizaciones políticas tales como el *Christlichsoziale Partei*, fundado por el predicador Adolf Stoecker. También en Marburg florecieron organizaciones estudiantiles antisemitas, tales como la *Verein deutscher Studenten* (fundada a fines de 1880), o la organización de Otto Böckels, sumamente poderosa en aquel entonces. Ejerció mucha influencia sobre los estudiantes la publicación del panfleto de Böckels *Die Juden, die Könige unserer Zeit* (*Los judíos, los reyes de nuestro tiempo*), que fue distribuido por ellos mismos.²

¹ Geismann, (1993), nota al pie de la p. 370.

² Sieg, (1994), 154.

Cohen mismo se vio obligado a participar, en calidad de perito, de un proceso judicial contra un acto de antisemitismo. Se trató de la demanda del rabino Leo Munk contra el docente Ferdinand Fenner, quien en una alocución de mitín afirmó que el Talmud exige a los judíos que traicionen a los cristianos. Del lado de los antisemitas fue convocado como perito el orientalista Paul de Lagarde (de Göttingen), mientras que por parte de la comunidad judía fue llamado Cohen. Contra la débil y poco informada argumentación de Lagarde, Cohen sostuvo, apoyándose en citas de los textos sagrados, que la religión judía es una religión de la humanidad y no ya de una nación particular. Por lo tanto, el Talmud jamás podría prescribir que se traicionara a los extraños, sean estos cristianos o de otra religión. El proceso culminó con la condena de Fenner a dos semanas de prisión más el pago de las costas del juicio.³

Como bien apunta Palmer, el caso de Fenner estuvo mal planteado judicialmente desde el comienzo. La cuestión no era si la religión judía permitía o no que se estafara o robara a los cristianos, sino más bien el problema consistía en si Fenner había insultado o no a la comunidad judía en su discurso. De allí la improcedencia de la consulta a Cohen y a de Lagarde, en calidad de peritos.⁴

Pero la cuestión judía alcanzó el status de debate académico recién con ocasión del artículo de Treitschke, “Unsere Aussichten” (“Nuestras perspectivas”), publicado en 1879 en los *Preussische Jahrbücher* (*Anales prusianos*). Allí Treitschke, preocupado por la masiva inmigración de judíos polacos, exigía la asimilación total de los judíos a la Alemania cristiana de la época. En este artículo llegó a afirmar que ellos son los causantes de todas las desgracias de la Alemania de la época (“die Juden sind unser Unglück”)⁵. Pocos intelectuales tomaron posición contra Treitschke, lo cual puso en evidencia el rechazo que existía frente a las tradiciones y la cultura judía.

Cohen reaccionó con vehemencia al artículo de Treitschke con su “Bekenntnis in der Juden Frage” (“Declaración sobre la cuestión judía”, 1880), donde negaba toda diferencia substancial entre el judaísmo y el cristianismo. La semejanza entre ambas religiones se fundaba, en opinión de Cohen, en su profesión de fe en un único Dios, garantía de la moralidad. El rasgo definitorio del judaísmo sería la legalidad inherente a su religiosidad, cuyo ejemplo paradigmático es la Torá misma. Justamente la valoración de la legalidad sería también, en opinión de Cohen, un elemento central de la tradición y

³ Sieg, (1994), 156-157.

⁴ Palmer, (2006), 50-53.

⁵ Sieg, (1994), 148.

la cultura alemanas.⁶ Cohen defendía la germanidad de los judíos y minimizó el peligro del antisemitismo, lo cual le valió el reproche de sus hermanos de fe. El ideal de Cohen de fusionar el judaísmo y el cristianismo puede verse claramente en su propuesta, hecha en un artículo sobre el descanso sabático, de pasar esta fiesta al día domingo. Esta propuesta provocó un enérgico rechazo en su comunidad.⁷

Contra la intención de Cohen de fusionar el judaísmo y la germanidad, Rosenzweig malinterpretó su *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (*Religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo*), afirmando que allí Cohen rompió con el velo del idealismo y abandonó la búsqueda de la sistematicidad, reemplazándola por los sentimientos nacionales y religiosos judíos.⁸ Por el contrario, Cohen intentó en algunos escritos de circunstancias, refutar la teoría de que los judíos alemanes pertenecerían a una raza diferente de las de sus conciudadanos, a partir de consideraciones tales como el efecto homogeneizante que tuvo sobre el organismo de todos los alemanes, incluidos los judíos, el hecho de haber vivido en las mismas condiciones climáticas durante tantos siglos.⁹

Pero es necesario admitir que Cohen nunca defendió la política de asimilación violenta que pedían los antisemitas. En un texto publicado en 1890, es decir 10 años después del *Antisemitismusstreit* con Treitschke, Cohen se oponía enérgicamente a la conversión compulsiva de los judíos al cristianismo. Esto significaría, argumentaba Cohen, una traición a la fidelidad a la propia fe y a las propias raíces culturales.¹⁰ Su lucha por la preservación de la identidad judía no fue obstáculo para que se opusiera al sionismo de Buber. Contra éste, consideraba que la esencia del judaísmo es su carácter itinerante, que es la causa de su universalidad moral característica, e implica que la Palestina de todo judío es el mundo entero y no un territorio particular.¹¹

Cassirer tuvo que enfrentar también una *Antisemitismusstreit*. El redactor responsable de los *Kant-Studien*, Bruno Bauch, publicó en 1917 en esta revista un artículo sobre el concepto de nación (“Über den Begriff der Nation”), donde advertía respecto del peligro que representaba la comunidad judía para el mantenimiento de la unidad de la cultura alemana. El carácter nacional, sostenía Bauch, se fija ante todo en

⁶ Wiedebach, (1997), 47-48.

⁷ Sieg, (1994), 151-152.

⁸ Zank, (2006), 1-2.

⁹ Wiedebach, (1997), 42.

¹⁰ Wiedebach, (1997), 44.

¹¹ Wiedebach, (1997), 35.

el suelo y la sangre (*Boden und Blut*). Cassirer escribió un artículo polémico que no fue publicado en la revista, y por esta razón solicitó la retractación pública de Bauch.

Dado que la retractación nunca tuvo lugar, Cohen y Cassirer abandonaron la Sociedad Kant, a lo que le siguió la retirada de otros miembros. Finalmente, Bauch debió renunciar a su cargo en la revista, no sin antes victimizarse en una nota publicada en enero de 1917 en el periódico *Panther*, donde se presentó como el blanco de la censura judía. Bauch fue apoyado por varios colegas, y el mismo Heimsoeth le escribió a Hartmann en febrero de 1917 que opinaba que los *Kant-Studien* se habían finalmente judaizado.¹²

Además Cassirer tuvo serios problemas para ingresar a la carrera académica a causa de su condición de judío. Windelband decidió no apoyar su nombramiento en Strassburg precisamente por esta causa. De allí que Natorp le escribiera a Görland en 1902, que le parecía deprimente tener que dar la razón a Cohen acerca del antisemitismo imperante, cuando se esforzaba permanentemente por calmarlo, intentando convencerlo de lo contrario.¹³

Pero la oposición de Cohen al nacionalismo extremo convivió en él con un ardiente patriotismo. En medio de la Primera Guerra Mundial tuvo lugar en Alemania un movimiento de ideas que legitimó la guerra en base a la superioridad cultural, política y moral alemana sobre los países aliados. Por eso se la denominó como la “guerra de los espíritus” (*Krieg der Geister*). Cohen participó activamente de este movimiento nacionalista, orientado a levantar el ánimo de la población sumida en la guerra, sobre todo con el dictado de una serie de conferencias en diversos centros intelectuales, inclusive en Marburg, de donde se había retirado ya en 1912.

Entre ellas, fue famosa su “Über das Eigentümliche des deutschen Geistes” (“Sobre la particularidad del espíritu alemán”), pronunciada en la Sociedad Kant de Berlín en octubre de 1914. Las “ideas de 1914”, como también se denominó a este movimiento, en realidad encerraban una notable heterogeneidad de puntos de vista. Estos iban desde la estimación de la “profundidad” de la cultura alemana (cimentada sobre el cultivo de la interioridad, desde Lutero en adelante), frente a la superficialidad de la cultura anglosajona (utilitarista y empirista), hasta la idea de la superioridad del socialismo alemán por sobre la democracia liberal de mayorías propia de los ideales del oeste.

¹² Sieg, (1994), 400-402.

¹³ Sieg, (1994), 335.

En este último caso, se valoraba la idea socialdemócrata de la formación moral del ciudadano para una identificación con los objetivos del Estado, y la obediencia consciente y responsable de sus leyes, frente a la idea liberal de un egoísmo universal, con su pragmatismo consecuente en el ejercicio de la ciudadanía.¹⁴ Cohen, al igual que otros judíos, se entusiasmaba con la idea de que la participación activa de los judíos en la guerra fuera una muestra clara de patriotismo, que permitiera a la larga la supresión de las barreras que el antisemitismo había puesto a su integración a la vida de la nación. De allí su oposición decidida al sionismo, como una corriente que buscaba aislar a la comunidad judía del resto de los alemanes. En 1914 firmó junto con 300 notables judíos una declaración del “Comité Antisionista”. Cohen estaba embargado de tal optimismo, que llegó a solicitar a la oficina de relaciones exteriores en 1915 apoyo financiero para dictar una serie de conferencias en EEUU, con el fin de mejorar la imagen de Alemania en el extranjero, mostrando la civilidad, la libertad y la humanidad que reinaban en la nación.¹⁵

Cohen justificó también la participación de Alemania en la Primera Guerra Mundial, presentándola como una guerra para acabar con las causas de la guerra en general. Es decir, como una forma de establecer el reino de la razón sobre el mundo, misión que le estaba históricamente reservada a Alemania por su tradición humanista, de Lutero y Kant en adelante. Cohen veía a Alemania como la nación que puede realizar el ideal moral universalista kantiano, y estaba convencido de que esto la convertiría en la educadora de la humanidad.¹⁶

Esta actitud positiva que Cohen demostró permanentemente frente a la nación alemana estaba acompañada del deseo de su comunidad judía sea finalmente integrada como miembro de pleno derecho. De allí que su defensa de la idea de nación estaba matizada con el rechazo de un nacionalismo excluyente que divorciara germanidad y judaísmo para siempre. Con estas salvedades, espero que resulte más clara la crítica de Cohen al concepto de comunidad, que reconstruyo a continuación.

I. 2. 3. La crítica del concepto de comunidad

¹⁴ Sieg, (1994), 375-377.

¹⁵ Sieg, (1994), 394-397.

¹⁶ Wiedebach, (1997), 22, 129-131. Curiosa interpretación, por cierto, de los escritos de Kant sobre la Paz Perpetua y del abierto cosmopolitismo de su propuesta.

En primer lugar, el concepto de comunidad supone aquello que Cohen denomina como el prejuicio de la particularidad, es decir la afirmación de que lo particular puede ser conocido con independencia del concepto universal.¹⁷ Se trata de la tesis de que el concepto universal es, en realidad, el producto de la suma de los elementos individuales que, en primer lugar, se han observado empíricamente. Es decir que quienes defienden el concepto de comunidad como el medio para la realización de la autoconciencia, en última instancia afirman que lo particular es lo único verdadero, y que lo universal es un mero derivado suyo.

La comunidad es el concepto de una totalidad, que no representa un salto cualitativo respecto de las particularidades que la integran, sino que es simplemente la unidad de la multiplicidad de todas ellas. Por ejemplo, el concepto de tal o cual nación como una comunidad, no es otra cosa, según Cohen, que el de un conjunto integrado por todos los individuos que tienen una cierta característica en común, tal como el lugar de nacimiento, el idioma, determinados rasgos étnicos o la pertenencia a alguna tradición cultural. La comunidad, entonces, es un mero conjunto que unifica la pluralidad de sus elementos, pero sin agregarles ningún rasgo nuevo que los constituya en una realidad autónoma e independiente de sus características fácticas.

Dicho de otra manera, Cohen sostiene que, sin el conocimiento previo del individuo en tanto que tal, no puede accederse nunca al concepto de la totalidad de los individuos, o sea a la idea de la comunidad. Pero el individuo sería accesible directamente por medio de la sensación. Por lo tanto, la sensación debe preceder y fundamentar al pensamiento. Esta es la raíz epistemológica del prejuicio de la particularidad, que Cohen quiere desarmar, para luego poder atacar el concepto de comunidad.

Ahora bien, para criticar el prejuicio de la particularidad, es necesario recurrir a la clasificación de los tipos de juicios en la *LrE*. En esos textos, Cohen intenta demostrar cuál es la relación que debe existir entre el pensamiento y la sensación, si lo que se busca es producir el conocimiento puro, o sea, la ciencia matemático-natural.

En realidad, la *LrE* defiende una relación entre el pensamiento y la sensación, que es inversa a la que se da en el prejuicio de la particularidad. Cohen identifica al conocimiento con el conocimiento puro, es decir, el conocimiento que es producido exclusivamente a partir de sí mismo, sin referencia a ninguna realidad dada de

¹⁷ *ErW*, 234.

antemano. El conocimiento es pura actividad, y no puede contener en sí pasividad alguna. Pero, admitir que el conocimiento comienza con la sensación significaría afirmar que depende de una serie de objetos dados previamente e independientes de él, lo que es lo mismo que decir que el conocimiento no sería puro.

Por lo tanto, el conocimiento sólo comienza con el pensamiento. El último fundamento del conocimiento científico está constituido, en realidad, por los juicios de las leyes del pensamiento (*die Urteile der Denkgesetze*), el primero de los cuales es el juicio del origen.¹⁸

Los juicios de las leyes del pensamiento son juicios constitutivos del conocimiento puro, porque determinan la calidad del pensamiento científico, es decir, las reglas que debe cumplir para no dejar de ser tal. La sensación, en cambio, pertenece a la clase de los juicios de la metodología, que simplemente regulan los pasos que deben seguirse en el procedimiento de la investigación científica.¹⁹ Un momento fundamental de los juicios de la metodología es la medición de la magnitud intensiva, que es el objetivo del juicio de la realidad efectiva (*Das Urteil der Wirklichkeit*).²⁰ Por lo tanto, la sensación juega un papel secundario en la teoría coheniana del pensamiento puro. Por esta razón, Cohen rechaza el prejuicio de la particularidad y con él el concepto de comunidad, porque éste se funda en aquél. Este es el motivo de la siguiente afirmación

*La auténtica desgracia de la lógica consiste en que no se quiere dejar valer a la particularidad como un problema exclusivamente metodológico. Por eso se desliza subrepticamente la particularidad y se desplaza al pensamiento del conocimiento. Por un lado, se plantea que el pensamiento no podría producir ni indagar la particularidad; por eso sería necesaria la sensación; por otro lado, se dice que la sensación no necesitaría del pensamiento para la particularidad; para ello estaría la sensación, y ella sería suficiente. Toda oposición contra el idealismo y su suficiencia se enraiza en este error; en la caracterización lógica de la particularidad.*²¹

¹⁸ Cfr. *LrE*,

¹⁹ *LrE*, 404-616. Los juicios de la matemática y la ciencia matemático-natural contienen, en la terminología de Cohen, “naiven Kategorien”, es decir, categorías que proveen de los fundamentos para la constitución del objeto de la experiencia científica (*LrE*, 431). Los juicios de la metodología, en cambio, permiten dar un paso más y establecer las condiciones de la tarea de la investigación científica (*LrE*, 429). Esto es, en los juicios de la metodología se trata del modo en que la ciencia obtiene nuevos conocimientos y amplía su horizonte.

²⁰ *LrE*, 454-501.

²¹ “es ist das eigentliche Unglück der Logik, dass man die Einzelheit nicht lediglich als ein Problem der Methodik gelten lassen will. Daher schleicht sich die Empfindung ein und verdrängt das Denken der Erkenntnis. Einestheils meint man, das Denken könne die Einzelheit nicht ergeben und nicht ermitteln; dazu bedürfe es der Empfindung; andernteils meint man es aber so, dass es für die Einzelheit des Denkens nicht bedürfe; dazu sei eben die Empfindung da; und die allein zulänglich. So wurzelt aller Gegensatz gegen den Idealismus und seine Zulänglichkeit in diesem Fehler; in der logischen Charakteristik der Einzelheit.“ (*ErW*, 234).

Este error metodológico cobra relevancia moral si se lo aplica a la discusión del concepto de comunidad, porque pone en evidencia su incapacidad para abarcar a todos los sujetos que quieran participar de ella. Si se aparta al pensamiento de su función fundamentadora y se coloca en su lugar a la sensación, entonces el concepto de comunidad puede sustituir al de persona jurídica, pero también desaparecerá la idea de una voluntad común a todos sus miembros, para dar lugar a una relación de mera adscripción. Es decir, los miembros de la comunidad no pertenecen a ella a causa de su cumplimiento de determinadas reglas comunes a todos, sino más bien en base a la posesión de ciertas características que pueden establecerse fácticamente.

Según Cohen, en el patriotismo es posible advertir “el déficit de universalidad” del concepto de comunidad, porque esta posición lleva a que el individuo se cierre en la particularidad de su nación, es decir, del conjunto de quienes comparten determinadas características, y excluye, como si fueran sus enemigos, a quienes no pertenecen a ella.²²

Otro error que suelen cometer quienes defienden el concepto de comunidad frente al de persona jurídica, es afirmar que la comunidad es más apta para representar al sujeto universal de la ética, porque se funda en una relación fáctica entre los sujetos, que es armónica y los cohesiona fuertemente.²³ En esta concepción juega un rol importante la analogía con la comunidad religiosa, signada por la armonía entre sus miembros, o sea la idea un *regnum gratiae*.²⁴ Según Cohen, por el contrario, los grupos sociales caracterizados por la idea de la comunidad -tales como la familia, el pueblo, la clase social, etc.- suelen estar signados por el antagonismo y el conflicto.

Cohen piensa en las rivalidades entre las familias, o en las luchas de clase, o en los conflictos entre las mayorías y minorías raciales o religiosas, que conocía de cerca, por pertenecer a una familia judía de la Alemania decimonónica.²⁵ La unidad de la comunidad está siempre en peligro por los enfrentamientos que su existencia misma conlleva. Cuando el individuo se integra en una comunidad no suele dejar de lado su egoísmo, para ponerse al servicio de objetivos comunes, sino que, antes bien, estos objetivos pretendidamente colectivos son, en realidad, una forma disfrazada de su autointerés.

²² Cfr. la cuestión del colectivismo en: Günther, (1971), 159.

²³ Estos argumentos de Cohen ganan mucha actualidad si se los considera en relación con el debate entre universalistas y comunitaristas morales.

²⁴ Cfr. *ErW*, 238.

²⁵ *ErW*, 241.

El modelo de la comunidad se ha mostrado entonces poco idóneo para dar cuenta de la autoconciencia, como una forma de subjetividad universal, que pone en relación a cada individuo con todos los demás por medio de ciertas reglas. De todo lo argumentado hasta aquí, Cohen concluye que el concepto de persona jurídica es el único capaz de realizar al sujeto universal de la voluntad pura, es decir, la autoconciencia, con la precisión y la exactitud que sólo la ciencia del derecho puede conseguir.²⁶

Bibliografía

1. Abreviaturas utilizadas

ErW: *Ethik des reinen Willens*, en: (2002), *Herman Cohen. Werke*, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Band 7, System der Philosophie. 1. Teil. Ethik des reinen Willens, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York. Einleitung von Peter A. Schmid. Nachdruck der 2. revidierten Auflage, (Berlin, Bruno Cassirer, 1907). Citado con la abreviatura *ErW*.

LrE: *Logik der reinen Erkenntnis*, en: (2005), *Herman Cohen. Werke*, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Band 6, System der Philosophie. 1. Teil. Logik der reinen Erkenntnis, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York. Einleitung von Helmut Holzhey. Nachdruck der 2. verbesserten Auflage (Berlin, Bruno Cassirer, 1914). Citado con la abreviatura *LrE*.

2. Bibliografía Secundaria

Geismann, G., (1993), “Der Berliner Antisemitismusstreit und die Abdankung der rechtlich-praktischen Vernunft“, en: *Kant-Studien*, 83. Jahrg., pp. 369-380.

Günther, H., (1971), *System und Fortschritt im Denken Hermann Cohens*, Köln, Dissertation.

Ollig, H. L., (1979), *Religion und Freiheitsglaube*, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein.

Palmer, G., (2006), “Judaism as a ‘method’ with Hermann Cohen and Franz Rosenzweig“, en: Gibbs, R., (eds.), (2006), *Hermann Cohen’s Ethics*, Leiden-Boston, Brill, pp. 37-63.

Sieg, U., (1994), *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Wiedebach, H., (1997), *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag.

Zank, M., (2006), “The ethics in Hermann Cohen’s philosophical system“, en: Gibbs, R., (eds.), (2006), *Hermann Cohen’s Ethics*, Leiden-Boston, Brill, pp. 1-15.

²⁶ Ollig, (1979), 153.